القرآن من أجل الإنسان



علي مبروك

باحث مصري

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

القرآن من أجل الإنسان[1]

[1] يمثّل هذا البحث: القسم الأوّل من الفصل الثاني من كتاب "نصوص حول القرآن: في السعي وراء القرآن الحيّ"، تأليف: علي مبروك، منشورات مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث/ المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2015م، ص ص 125- 167

الملخّص:

درس علي مبروك في هذا البحث، نوعيّة علاقة المتقبّل بالقرآن؛ حيث بيّن، ههنا، أنّ استدعاء القرآن واستعماله في الحياة اليوميّة، يقضي على حيويّته، وبالمقابل، فإنّ حضور القرآن الحيّ، يكون في مستوى التعلّق بالمفاهيم والظواهر المؤسِّسة له، وهذا ما يؤكّد وجود خطابيْن في القرآن: الخطاب التاريخي؛ التحديدات والجزئيّات، والخطاب «المتجاوز»؛ المعبّر عن معاني الشمول والكلّية. ثمّ تفحّص المؤلّف الأحكام القرآنيّة في صلتها بالثالوث العُقَدي؛ الوحي، والعقل، والواقع، (مثل أحكام توزيع الغنائم، وشارب الخمر، والرقّ)، ذلك أنّ الحُكم القرآني، قابل للتطوّر في اتجاه التعبير عن مقاصد المشرِّع، (أورد المؤلّف مثال: تحرير الرقيق، حسب المقصد القرآني). ثمّ وقف صاحب الفصل على المنطق المتحكّم في ظاهرة الوحي، خاصّة وأنّ دراسة من هذا القبيل ممكنة، بما أنّ تاريخ الوحي انتهى واكتمل، وبيّن كيف أنّ الوحي ظاهرة إنسانيّة، لا ترتبط بأديان محدّدة، بما أنّه يعبّر عن تصوّرات وتمثّلات للوجود الإنساني، ويعني ذلك؛ أنّ صور الوحي توافق الأوضاع الإنسانيّة التي تنجم فيها تلك الصور، وفي هذا السياق؛ وضّح المؤلّف إمكانيات «التجاوز التأويلي»، التي يتميّز بها الوحي المحمّدي، فضلًا عن أنّ الوحي معبّر عن المعرفة الإلهيّة، ثمّ نبّه المؤلّف إلى أنّ مفهوم (التنجيم)، نزول القرآن على مراحل زمانيّة، من ناحية، ومفهوم (النسخ)، من ناحية أخرى، يقيمان البرهان على حقيقة التفاعل بين القرآن والواقع، وختم المؤلّف هذا البحث، بالنظر في مسارات انتقال الوحي إلى قرآن، ثمّ إلى نصّ (المصحف أو الكتاب).

*****

لا تقف دلالة مفهوم «القرآن الحيّ» عند مجرد استدعائه ليلعب، حسب ما يرى الكثيرون، دورًا استعماليًّا نفعيًّا في حياة الناس اليومية الجارية، فإذا كان استدعاء القرآن في مواقف الحياة اليومية، يضفي عليه ما يبدو أنه حيوية، من نوع ما؛ فإنها تبقى حيوية مضافة إليه من خارجه، وليست مما يفيض منه على هذا الخارج؛ بل إن هذا الاستدعاء اليوميّ للقرآن، قد يؤول، حسب الحاصل بالفعل، إلى تجميد هذا اليومي المعيش، وإفقاده حياته وحيويته، ليس لأنه، قد يكون مطلوب منه، فقط، أن يحضر كقالب يراد تسكين هذا اليومي المعيش داخله، وبكيفية تختنق معها رحابته وتدفقه؛ بل ومن حيث ما لا يمكن إغفاله، من أن استدعاء القول القرآني، في الحوارات بين الأفراد، قد يكون، في أحيان كثيرة، إحدى آليات قطع الحوار وإسكاته، بدل أن يكون أحد ميادينه وساحاته.

وهكذا؛ فإن الأمر، بخصوص القرآن الحيّ، لا يتعلق بمجرد استدعاء القرآن، عبر التداول الشفاهي له، إلى الحياة اليومية، بقدر ما يتعلق بنوع العلاقة مع القرآن، والتي يتحقق ضمنها هذا الاستدعاء، وما إذا كانت من نوع العلاقة المنفتحة أو المغلقة. وهكذا؛ فإن مفهوم العلاقة مع القرآن، يكون هو المفهوم الأكثر تأسيسية، فيما يخص حضور أو غياب «القرآن الحيّ»، وبمعنى أنه فيما تؤسس العلاقة المنفتحة مع القرآن لحضوره الحيّ؛ فإن العلاقة المنغلقة معه، إنما تؤسس، على العكس، لغياب هذا الحضور الحيّ، ولعلّ ذلك يعني؛ أن سعيًا إلى استعادة (القرآن الحيّ)، لا يتوقف على الطريقة التي يجري تداوله بها، شفاهية أو كتابية، بقدر ما يتوقف على استعادة، أو حتى تأسيس، نوع من العلاقة المنفتحة معه.

ولسوء الحظ، يبدو أن الاستدعاء الاستعمالي للقرآن، في الحياة اليومية، ينتهي إلى إفقاره وإهدار حيويته، على نحو كامل، وذلك ابتداء من تحققه ضمن نمط من العلاقة الجامدة المغلقة معه، ويرتبط ذلك بحقيقة أنه لا يتجاوز حدود التداول الإجرائي للقرآن[1]، وهو النوع من التداول الذي لا يلمس منه، ومن كل ما يكون موضوعًا له من الظواهر والمفاهيم، إلّا سطحه البراني الظاهر، وذلك على حساب التداول المتصل بجوهره التأسيسي الأعمق، ولعلّ هذا النوع الأخير من التداول (أعني التأسيسي)، الذي يكون مدار الانشغال فيه؛ هو الوعي بالأصول العميقة التي تؤسس للظواهر والمفاهيم، وهو ما يفتح الباب أمام الحضور الحيّ للقرآن، وذلك من حيث يسمح له بالتجاوب المتجدد مع تحولات الوضع الإنساني، في عوالم متغيرة.

1- وعلى النحو الذي يمكن معه المقارنة مع التداول الراهن، لكل من العلم والديمقراطية في الممارسة العربية، التي لا تعرف إلا مجرد استيفاء أدواتهما البرانية الإجرائية، من دون امتلاك ما يؤسس لهما في العمق، وغني عن البيان؛ أن العرب لا يقدرون على الادعاء بأي نوع من الحضور الحيّ الفاعل لكل من الديمقراطية، أو العلم في عالمهم. وهكذا، يتماثل القرآن مع كل من الديمقراطية والعلم في غياب الحضور الحيّ، بسبب طريقة بعينها في المقاربة والتداول.

وبخصوص التمييز بين الإجرائي والتأسيسي في مقاربة القرآن؛ فإنه يمكن القول: إن القرآن يتميز، ككل النصوص الكبرى، التي لا تكف عن الإشعاع والوميض على مرّ الأزمان، بكونه ساحة التقاء بين (التاريخي) بتحديداته الجزئية، وبين (المُتجاوز) بشموله وكليته، وإذا جاز القول: إن التأسيسي في القرآن، يتمثل في هذا «المُتجاوز» الذي يحيل إلى عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبرى؛ فإن الإجرائي فيه يكون؛ جملة التحديدات الجزئية، التي تتحقق هذه القيم والمعاني، من خلالها، في لحظة بعينها. ولا بدّ أن يكون مفهوماً، أن الأمر، فيما يختص بالعلاقة بين التأسيسي (الكلي)، والإجرائي (الجزئي)، لا يتعلق بثنائية جامدة، يقف كل طرف منها بمعزل عن الآخر، بقدر ما يتعلق بحقيقة واحدة، يكون «التأسيسي» هو جوهرها الذي يدخل «الإجرائي» في تركيبها، ولكن من دون أن يكون قادرًا على استنفادها؛ فإن هذا «التأسيسي» المتجاوز يكون، وعلى نحو ما، أشبه بالحقيقة العلمية، التي هي، بدورها، تركيب يتنامى، في التاريخ، عبر تصحيحه المستمر لنفسه، ولكن من دون أن يكون هذا التاريخ قادراً على استنفادها بالمثل، وإلّا؛ فإن ذلك يؤشر على ما لا يمكن تصوره، بالعقل، من «نهاية العلم». وفقط؛ فإن الفارق بينهما يتأتّى من أنه فيما تكتمل الحقيقة العلمية في «الوعي»، وليس في «الوجود»؛ لأنها تكون، طوال الوقت، وبصرف النظر عن الوعي بها، قائمة في الوجود، وضابطة لظواهره، على نحو فعلي؛ فإن التأسيسي المتجاوز في القرآن (والمجال الإنساني على العموم)، يكتمل في الوجود، وليس في الوعي؛ لأن هناك من القرائن، ما يقطع بأن هذا التأسيسي المتجاوز، قيمة ومعنى، كان، ومنذ أقدم العصور، حاضرًا في الوعي، ولو بوصفه مثلًا أعلى يرنو إليه البشر[2]، ولكن لم يكن كامل التحقق في الوجود، في أيّة لحظة من التاريخ. هو هكذا؛ أقرب إلى القيمة أو المعنى الكلي، الذي يمتص كل تحققاته الجزئية داخله، ومن دون أن تكون تلك التحققات قادرة على اقتناصه واستيعابه في واحدة منها، وإلّا؛ فإنها ستكون (نهاية القيمة أو المعنى)[3].

فإن التباين، إذن، بين انفتاح القيمة أو المعنى، وبين محدودية شكل تحققها، وعلى الرغم من هذه المحدودية لأشكال تحقق القيمة أو المعنى؛ فإنه يمكن القول: إن كل واحد منها، يمثل، في تحقيقه لهذه القيمة أو المعنى، درجة أعلى من تلك التي يكون سابقًا عليها. وهنا، يلزم التنويه إلى أن «التأسيسي» في القرآن، والوحي على العموم، لا يقتصر على ما هو أخلاقي ومجرد فحسب؛ بل إنه يتسع لمفهوم «المصلحة الإنسانية» كمبدأ عام، وبصرف النظر عن المضمون، الذي يتحقق من خلاله المبدأ في لحظة ما، ويعني ذلك، وعلى نحو مباشر؛ إمكان القول: إن «مصلحة الإنسان وصلاحه»، كمبدأ عام، هي: مفهوم تأسيسي،

2- وهنا، يلزم التنويه إلى أن بعض المجتمعات الإنسانية لم تقدر، بجهدها الخاص، على بلوغ الوعي (الجمعي) بهذه القيمة أو المعنى الكلي، ومن هنا، أنها كانت ساحة لاشتغال فعل "الوحي"؛ الذي كان عليه أن يحقق ما لم يقدر عليه الوعي. وبالطبع، ذلك يعني؛ وجوب اعتبار أن إحضار هذه القيمة أو المعنى إلى واقع البشر، هو غاية الوحي وقصده.

3- دفعت البشرية، وستظل، ثمنًا غاليًا من دماء الملايين من أبنائها، بسبب ما يسكن البعض من الاعتقاد الجازم، في أن الأوضاع التي بلغوها، في لحظة بعينها، هو؛ نهاية التاريخ وختام التطور.

وأما المضمون الذي يتحقق من خلاله هذا المبدأ، في لحظة بعينها؛ فإنه يكون الحدّ الإجرائي المحقق لها في تلك اللحظة.

وبالطبع؛ إذا كان الوحي بمثابة إحضار للقيمة/المعنى/المصلحة، كمبادئ تأسيسية كبرى، إلى واقع مجتمعات بشرية، لم تكن لتقدر على بلوغها بجهدها الخاص؛ فإنه لا بدّ أن يجري تنزيل هذه المبادئ التأسيسية، في واقع حياتها، ضمن شروط اللحظة التي تعيش فيها هذه المجتمعات؛ حيث إن تنزيلها خارج تلك الشروط، كان يمكن أن يترتب عليه رفض فعل الوحي بالكلية، ومن هنا، يمكن القول: إنها مراوحة الوحي وحركيته، أو حتى توتره، بين المبدأ التأسيسي المتجاوز، من جهة، وبين التحديد الإجرائي المتعين، الذي يتحقق، هذا المبدأ، من خلاله في واقع بشر بعينهم، وفي إطار لحظة بعينها، من جهة أخرى؛ فإنه ليس خطابًا بهذا المبدأ في «المطلق»، بقدر ما هو خطاب به في الواقع «المتعين»؛ أي إلى بشر محددين، وفي لحظة تاريخية بعينها. وبالطبع؛ فإنه يبقى، ضمن هذه المراوحة، أن (الحدّ الإجرائي) الذي يتحقق من خلاله المبدأ التأسيسي؛ إنما يكون موضوعًا من أجل تحقيق القيمة المرتبطة بهذا المبدأ، في تلك اللحظة بعينها، وليس على نحو نهائي مطلق، وإذ يعني ذلك: أنه يتحقق في ارتباط حاسم مع التاريخ؛ فإن صرامة هذا الارتباط، تبلغ حدّ أنه قد يتحول، في لحظة مغايرة، لتلك التي تبلور فيها، إلى عائق يحول دون تحقيق «المبدأ التأسيسي المتجاوز» الذي يقف وراءه. ومن هنا؛ ما توافق عليه أهل التفسير والأصول من النسخ في القرآن، الذي لا يعني شيئًا، إلّا أن حضور وصلاح الحكم، وهو الحدّ الإجرائي المحقق للمبدأ التأسيسي أو القصد، يكون مرتبطًا بوقت بعينه؛ فإن رفع الحكم، ليحل محله غيره (وهو معنى النسخ)، لا يعني إلّا أنه قد استحال إلى عائق، يحول دون تحقيق المبدأ أو القصد الذي يقوم خلفه، ولذا؛ وجب رفعه، لأنه لم يعد صالحًا في لحظة مغايرة لتلك التي تنزَّل فيها، وحين يلاحظ المرء قصر المدة الزمنية، التي كان يتحقق ضمنها فعل النسخ؛ فإن له أن يستنتج إرادة القرآن إلى تأكيد محدودية الحدّ الإجرائي، وسرعة تحوله لاستيعاب حركة الواقع، وحتى لا يتحول إلى عائق يحول دون تحقيق ما وراءه من قصد.

ولقد كان ربط صلاح الحكم بالوقت، أداة الفخر الرازي في الفرار من مأزق نسبة القول بالنقص إلى الله؛ فإنه «إن قيل: لو كان الحكم الثاني؛ أي الناسخ، أصلح من الأول؛ أي المنسوخ، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني، بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني بالعكس»[4]. إن الصلاح، هنا، هو المبدأ التأسيسي، وأما الحكم الذي يتحقق من خلاله هذا الصلاح؛ فهو الحدّ الإجرائي، وحسب تقرير الرازي؛ فإن الحكم، أو الحدّ الإجرائي المحقق للصلاح، قد يتحول في وقت غير وقته إلى عائق يمتنع معه تحقيق الصلاح؛ فيلزم رفعه بالنسخ، وإذا كان الوحي، هنا، هو الذي يرفع الحكم حين يدرك فيه عائقًا أمام

4- الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 250

الصلاح؛ فإن السؤال الذي يفرض نفسه، يدور حول: ما إذا كان فعل رفع الأحكام، مع تحولها إلى عوائق أمام تحقيق الصلاح، سيتوقف، أم أنه يمكن أن يستمر بأدوات أخرى؟

الغريب هنا: أن تجربة الجيل الأول من المسلمين، تشير إلى حقيقة أنهم، ورغم انقطاع الوحي، رفعوا من الأحكام، ما أدركوا فيه حائلًا، يمنع تحقيق الصلاح، وكان ذلك استنادًا إلى وعيهم العميق بالمنطق، الذي يحكم علاقة كل من الوحي والعقل والواقع، ولعلّه يلزم الإشارة، هنا، إلى ما جرى بخصوص الأحكام المتعلقة بسهم المؤلفة قلوبهم، وتوزيع الغنائم على الجند الفاتحين، والحدّ المفروض على شارب الخمر، وغيرها مما أدرك فيه الصحابة أن صلاحه مرتبط بوقت تنزيله، وأن شروط صلاحه، قد ارتفعت، ولم تعد قائمة. ويمكن الإشارة، ضمن نفس السياق، إلى أن «التاريخ» اللاحق، بدوره، سوف يرفع كافة الأحكام المتعلقة بفقه الرّقّ في الإسلام، بعد أن رفع شروط وجودها بالكلية، ورغم ما قد يتصوره البعض من أن التاريخ، هكذا، إنما ينقض القرآن؛ فإن الثابت أن التاريخ، كان بقدر ما يرفع من الحكم، يساعد القرآن على تحقيق ما يسكنه من المبدأ، أو القصد إلى التسوية بين بني البشر.

«ففي معالجته مشكلات الاسترقاق العبودي، كان الإسلام مدركًا استحالة تفكيك مجتمع الأرقاء، كنظام إنتاجي كامل، بمجرد عناوين نظرية، أو بشعارات متعجلة، لا بدّ أن تنعكس، سلبًا، على حالة المجتمع والإسلام معًا؛ فعمد إلى وضع مرتسمات برمجة فعالة، لإنهاء الاسترقاق العبودي، في أمد لا يتجاوز بضعة أجيال، لكي لا تحدث انهيارات اجتماعية واقتصادية مهلكة، كان لها أن تؤثر على مستقبل الإسلام نفسه»[5]. إن ذلك يعني: إذا كانت ضرورات الواقع قد حالت دون الرفع الكامل لمنظومة الرق؛ فإن القرآن قد ترك للتاريخ مهمة الإنهاء الكامل لها، في أمد زماني منظور.

ومن هنا، وجب عدم النظر إلى التحديد الإجرائي، الذي وضعه القرآن لتنظيم وضع الرقيق، على أنه تحديد نهائي وحكم مطلق؛ لأنه لو كان كذلك، لوجب تثبيت الوضع الذي تعلق به هذا الحكم أو التحديد، وعلى النحو الذي يصح معه تصور أن تثبيت «الرق» هو أمر واجب بالقرآن، وهو مما لا يقبله عقل أو شرع، ولما كان ذلك من الممتنع الذي يستحيل تصوره بالكلية، على هذا النحو؛ فإنه لا يبقى إلّا أنه حكم أو تحديد مؤقت يرتبط صلاحه بوقت فرضه، وبكيفية ينفتح معها الباب أمام رفعه، في حال بلغ «التاريخ» بالقصد القرآني، إلى تحرير البشر، عامّة، إلى وضع أرقى. وهنا، يلزم التنويه إلى أن التحديد الإجرائي الذي أورده القرآن بخصوص الرق، كان يقصد، هو نفسه، إلى التسامي بالرقيق إلى وضع أرقى من ذلك الذي كانوا عليه، في الزمن السابق على تنزيل القرآن، ولعلّ ذلك يعني؛ أن القرآن قد ابتدأ صيرورة الانتقال بالرقيق، من وضع كانوا فيه أشبه بالجماد أو الحيوان، إلى الحال التي راح يستقر فيها الإقرار لهم بوضع الإنسان. ولقد كان

5- فاضل الأنصاري، **العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي**، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001م، ص 15

ذلك، إلى الحدّ الذي استدعى فيه (القرطبي) قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ} [الروم (30): 40]، ليقرأ بها ما أورده القرآن عن وضع العبد المملوك[6]، معتبرًا أنه: «أدلُّ الدليل على تسوية الله بين الحر والعبد في الرزق والخلق»[7]. وبالطبع، ذلك يعكس وعيًا، بأن التسوية بين بني البشر؛ هي القيمة الكبرى، أو المبدأ التأسيسي، الذي يقصد القرآن إلى تحقيقه[8]، وذلك، على الرغم من حضور الحد الإجرائي الذي ينطوي على التمييز بينهم، ولعلّ أصل هذا الوعي؛ هو إدراك أن هذا الحدّ الإجرائي نفسه، يدفع في اتجاه المبدأ التأسيسي، الذي هو المساواة، ولو بتأكيده على أن هذا التمييز، هو نتاج وضع مشروط، وليس نهائيًا ومطلقًا أبدًا[9].

ولعلّ ما يؤكد على ربط القرآن للحدّ الإجرائي المتعلق بوضع الرقيق، بمجمل الشروط التي كانوا يعيشون فيها، يبدأ بتعليقه لوضع «العبد المملوك»، على أساس كونه لا يقدر على شيء، وعلى الرغم من أن ذلك كان لا بدّ أن يوجّه النظر إلى وجوب السعي إلى تخفيف هذه الشروط، التي لا يقدر بحسبها على شيء، ورفعها، ليتسنى رفع ما يرتبط بها من الحدود الإجرائية، التي تنطوي، لضرورات وقتها، على ما يشير إلى التمييز بين بني البشر، وذلك على الرغم من تساميها بالرقيق إلى وضع أرقى مما كانوا عليه قبلها؛ فإن ما جرى، على الأغلب، قد مضى في اتجاه لا مجرد تثبيت هذه الشروط فحسب؛ بل والانطلاق منها إلى ما يزيدها رسوخًا وثباتًا، ولو كان ذلك عبر الانحراف عما يقول به القرآن نفسه، فرغم صراحة القرآن في النهي

6- قال تعالى: {ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا ... يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُونَ ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} [النحل (16): 75].

7- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 12، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م، ص 384. ولعلّه يلزم التنويه، هنا، إلى أن منظومة الفقه الإسلامي، لم تقدر أبدًا، رغم انحطاطها بوضع الرقيق مقارنة بالقرآن، على التنزّل بهم إلى ما دون الإنسان؛ بل إنها قد حافظت له على تلك الرتبة- الأصل، ثم جاء الاختلاف داخلها، متعلقًا بالتمييز بين الحر والعبد، بخصوص الواجب والحق، ولكن يبقى أن هذا التمايز حول "الواجب والحق"، ليس تمايزًا مطلقًا، بقدر ما هو من نوع التمايز الذي تفرضه ضرورات الوقت، ومن هنا؛ نجد أنه مما يقبل التخطي والرفع، على النحو الذي يعني لزوم ارتفاع حكمه معه.

8- رغم ما يبدو من توتر المفسرين، حين كانوا يواجهون صدامًا، بين "القيمة الكبرى"، وبين "الحدّ الإجرائي" الذي يحققها القرآن من خلاله؛ فإنهم كانوا يظهرون انحيازًا للقيمة الكبرى، أو المبدأ التأسيسي، على حساب التحديد الإجرائي المحقق لهما. وذلك ما يبدو من انحياز القرطبي لقيمة المساواة بين بني البشر، على حساب الحدّ الإجرائي الذي يميز بينهم، وذلك على الرغم مما ينطوي عليه، هذا الحدّ، من الدفع في اتجاه هذه المساواة، في الآن نفسه. لكنه يلزم التنويه، إلى أن هذا الانحياز للقيمة، أو القصد على حساب الحكم أو الحدّ، لم يكن على نفس المستوى في كل المسائل؛ حيث إن ثمة من هذه المسائل، ما كان حضوره فيها خافتًا نسبيًا، مثل ما يخص مسألة المرأة؛ التي تشهد، في التفسير أو الفقه، نوعًا من تغليب الحدّ على القصد.

9- يورد القرطبي في تفسيره للآية: {فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ} [النساء (4): 25]، ما ذكره البعض بخصوص تنصيف العقوبة، أو حتى رفعها، عن من يأتين الفاحشة من الإماء، بأنه "ليس على (الأمَة) قناع، ولا حجاب، وأنها تخرج إلى كل موضع يرسلها أهلها إليه، لا تقدر على الامتناع من ذلك؛ فتصير حيث لا تقدر على الامتناع عن الفجور، مثل رعاية الغنم، وأداء الضريبة، ونحو ذلك؛ فكأنه لا حدّ عليها إذا فجرت لهذا المعنى". انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 6، سبق ذكره، ص 237. ليست الأمَة، إذن، مفطورة على الفاحشة بطبيعتها؛ بل إن إتيانها لها، يرتبط بشروط حياتها التعيسة، مقارنة بالظروف الأفضل التي تعيش فيها الحرَّة. ومن هنا؛ فإن التمييز، في العقوبة، الذي يضعه التحديد الإجرائي بينهما، يرتبط بتباين الشروط التي تعيش فيها الواحدة منهما، وعلى النحو الذي يؤول إلى أن زوال الشروط التي تعيش ضمنها الأمَة، لا بدّ أن يؤدي إلى رفع الحكم، أو التحديد الإجرائي الذي يجعلها في الوضع الأدنى من الحرَّة، ولعلّ ما يجدر الوعي به؛ أن تنصيف العقوبة، أو حتى رفعها، لا يكون، هنا، إشارة إلى الانتقاص من وضع الأمَة؛ بل إنه يكون من الأمر الذي يتحقق به العدل؛ لأن إنزال عقوبة واحدة، على جريمة واحدة، يرتكبها فردين، يعيش الواحد منهما في ظل شروط تختلف، على نحو كامل، عن تلك التي يعيش في ظلها الآخر، لا تكون محققة للعدل، رغم ما يبدو من أنها تلغي التمييز بينهما؛ إذ التسوية بينهما تكون، والحال كذلك، لا مجرد تسوية صورية فحسب؛ بل إنها تكون ظلمًا، لا يمكن نسبته إلى الله.

وضمن نفس السياق: إن وصف **القرآن** للعبد المملوك، أنه "لا يقدر على شيء"؛ إنما يعني عدم امتلاكه لإرادته كاملة، وبما يعنيه ذلك، من أنه يكون في موضع من المسؤولية، لا يستحق معه ذات العقوبة المستحقة، لنفس الفعل، على الحرّ المالك لإرادته. وهكذا؛ فإن تنصيف العقوبة على العبد/الأمَة؛ إنما يرتبط بوضعهما المشروط، وليس بطبيعة ذاتية تخصهما. ولكن الفقه، وبدل أن يعمل على رفع هذه الشروط الجائرة عن الرقيق، ليرتقي بهم إلى مصاف الإنسانية؛ فإنه قد عمل على تثبيتها، واستثمارها في الإبقاء على الأحكام التي تخصهم؛ بل وانحط بهم إلى ما دونها.

عن نكاح المشركات، وتفضيل نكاح الأَمَة المسلمة عليه، في قوله تعالى: {وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ} [البقرة (2): 221]؛ فإن ثمة من الفقهاء من مضى إلى تفضيل نكاح الحرَّة الكتابية (غير المسلمة)؛ «لأن الأَمَة (المسلمة)، وإن كانت تفضلها بالإيمان؛ فالكافرة تفضلها بالحرية، وهي زوجة. وأيضاً؛ فإن ولدها يكون حرًا لا يُستَرقّ، وولد الأَمَة يكون رقيقًا، وهذا هو الذي يتمشى على أصل المذهب»[10]، ولقد بلغ الأمر حدّ الإقرار الصريح من الفقيه بتبنيه قولًا تمييزيًا، رغم معاندته لما يقول به القرآن؛ حيث يروي القرطبي عن الإمام «مالك»، أنه قال، بخصوص تخيير الحرَّة، في حال الزواج دون علمها، على الأَمَة، بين أن تقيم مع الزوج أو تفارقه، وبين أن تقر نكاح الأَمَة أو تفسخه: «وإنما جعلنا الخيار للحرَّة في هذه المسائل، لما قالت العلماء قبلي، يريد سعيد بن المسيّب وابن شهاب وغيرهما؛ حيث قال مالك: ولولا ما قالوه، لرأيته حلالًا؛ لأنه في كتاب الله حلال»[11]؛ لأن «الأصح في الدليل، وكذلك في القرآن: هو ألا يكون لها خيار؛ لأنها قد علِمت أن له نكاح الأربع، وعلِمت أنه إن لم يقدر على نكاح حرَّة تزوج أَمَة، وما شرط الله سبحانه عليها، كما شرطت على نفسها، ولا يعتبر في شروط الله سبحانه وتعالى علمها، وهذا غاية التحقيق في الباب، والإنصاف فيه»[12]، ولكن، يبدو أن هذا التحقيق والإنصاف، لم يرضَه من أصروا على أن يحافظوا للحرَّة على وضع تمييزي، تتحكم من خلاله بمصائر الأَمَة، وذلك من خلال إعطائها الحق في إقرار زواج الأَمَة أو فسخه، ولو كان ذلك بالضدّ لما يقول به كتاب الله.

ويشار، هنا، إلى أن القصد من إيراد مثل هذه الآراء، ليس بيان عدم قدرة أصحابها، فحسب، على قراءة «المبدأ التأسيسي»، القائم وراء الحدود الإجرائية، الخاصة بالرق في القرآن؛ بل والكشف، وهو الأهم، عن أن هذا العجز عن الوعي بالمبدأ التأسيسي، قد أدّى إلى الانحطاط بالرقيق، إلى ما دون المنزلة التي وضعتهم فيها، حتى هذه الحدود الإجرائية نفسها. وإذ يتعذر نسبة ذلك كله إلى «كتاب الله»؛ فإنه لا يبقى إلّا أن «الإكراهات الاجتماعية»، هي التي تعمل، ليس على تثبيت الحدود الإجرائية الجزئية، بما هي أحكام نهائية ومطلقة فحسب؛ بل وتمضي إلى التضييق من رحابة هذه الحدود الإجرائية ذاتها، ولعلّ ذلك يعني؛ وجوب ترتيب العلاقة بين المبدأ أو القصد التأسيسي، في القرآن، وبين الحدود الإجرائية، التي يتحقق من خلالها، في لحظة بعينها، على نحو يستلزم وجوب أن تنضبط هذه الحدود الإجرائية بالمبدأ التأسيسي، وليس العكس.

وهنا؛ يمكن الإشارة إلى ثلاث محددات تنضبط بها تلك الحدود الإجرائية، هي: الصلاح، والوقت، والعقل. فالحدّ الإجرائي؛ هو ما يكون به الصلاح في وقت بعينه، لا مطلقاً. ولما كان الوقت متغيراً؛ فإن ما يكون به الصلاح في الوقت الأول، لا يمكن أن يكون مؤديًا لذات الصلاح في الوقت الثاني، وتأتي، من

10- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 6، سبق ذكره، ص 229

11- المصدر نفسه، ج 6، ص 230

12- المصدر نفسه، ج 6، ص 230

هنا، ضرورة تحريك هذا الحدّ الإجرائي، مع تغير الوقت؛ لأن عدم تحريكه، سوف يجعل منه سبيلًا إلى وقوع الفساد وفقط؛ فإن العقل، لا سواه، هو ما يقدر على القيام بهذا التحريك، على أن يكون مفهومًا أن هذه الصيرورة، لا تتحقق خارج أي شروط؛ بل تحت مظلة المبدأ أو القصد التأسيسي للقرآن، الذي يقدر على أن يستوعب، في جوفه، كافة الحدود الإجرائية مع كل تحولاتها اللاحقة، وبحيث يضفي عليها المعقولية والمعنى. ذلك يعني، بالطبع؛ أن تثبيت هذه الحدود الإجرائية، ومقاربتها، بوصفها أحكامًا نهائية مطلقة؛ إنما يؤول إلى وضعها، لا خارج الوقت فحسب؛ بل وخارج نظام المعنى والمعقولية أيضًا.

وهكذا، حصل تغيير في (الوقت)، وانقضى زمن الرق؛ فأدى ذلك إلى أن الصلاح، لم يعد قائمًا في الحدود الإجرائية التي وضعها القرآن لتنظيمه، ولأن هذه الحدود الإجرائية، ليست مطلقة ونهائية؛ فقد قضى العقل برفعها، متجاوبًا، في ذلك، مع المبدأ أو القصد التأسيسي، الذي ينطوي عليه القرآن، وإذا كان القرآن لم يميز حدوده الإجرائية المتعلقة بالرق، بما يؤشر على أنها مما يقبل الرفع والتعليق، مع تغير الوقت؛ بل إن وضعه لها لا يختلف عن وضعه لغيرها من الأحكام والحدود الإجرائية، المتعلقة بمسائل أخرى؛ كالمرأة، وغير المسلمين، وغيرها من المسائل، التي جرى النظر إلى أحكامها وحدودها الإجرائية، على أنها نهائية ومطلقة؛ فإن ذلك يعني: أن ما جرى بخصوص أحكام وحدود الرق، من التحريك أو الرفع، هو مما يقبل التطابق، ولو بطريقة مختلفة لا محالة، على الأحكام والحدود الإجرائية المتعلقة بغيره من المسائل المشار إليها؛ إذ إن هذه المسائل، أعني المتعلقة بالمرأة، وغير المسلمين، وغيرها، بقيت أحكامها وتحديداتها الإجرائية على حال من الثبات، رغم تغير الوقت، وبما آل إلى أن الصلاح لم يعد قائمًا فيها، وعلى النحو الذي يستلزم وجوب قول جديد بشأنها، يسعى فيه العقل إلى تحريك تلك الأحكام والتحديدات الإجرائية، بما يتجاوب مع المبدأ التأسيسي أو القصد الضابط لها في القرآن.

ويمكن إسناد ما يبدو من إمكان التمييز، في القرآن، بين الحدّ الإجرائي، وبين المبدأ التأسيسي الضابط له، إلى مفهوم الخطاب في القرآن، ورغم تعدد أنماط الخطاب في القرآن؛ فإن ما يختص منها بالمسائل، موضوع الانشغال، هنا، هو خطابه حول الإنسان بالذات. وإذ يتوزع هذا الخطاب بين قول القرآن عن الإنسان في الدنيا، وبين قوله عنه في الآخرة؛ فإن الثابت: أنه، فيما يقرّ **القول الأول** بكل أشكال التمييز بين بني الإنسان، بسبب الجنس والعرق والدين، ولكن من دون أن يعني، هذا الإقرار، تثبيته لها؛ بل هو يقرّ بها، كجزء من واقع لا يقدر على القفز فوقه، ويسعى، في نفس الوقت، إلى خلخلته وزحزحته[13]. إن **القول الثاني:** يرفع، تمامًا، كل هذه الأشكال من التمييز، التي تفرضها ضرورات الوقت ودواعي التطور، وهكذا؛ فإن كل أشكال التباين بين بني الإنسان على الأرض، لن تؤثر أبدًا في وحدة الجزاء الذي سينالونه، جميعًا،

13- يقول تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات (49): 13].

في السماء، من دون أي تمييز؛ بل إنه يلاحَظ في أغلب آيات **القرآن** المتعلقة بالجزاء، أنها تكون في صيغة تنكير، ومن دون تعيين لجنس، أو لعرق، أو لدين، وبعضها يتم فيه تعيين الجنس أو الدين، ولكن من دون أن يؤدي هذا التعيين إلى التمييز بينهم في جنس الجزاء[14].

وإذا جاز أن استقراء خطاب القرآن عن الدنيا، يكشف عن احتوائه حقيقة: هي أنها (دار عبور) للحياة الأبقى في الآخرة، ذلك يعني؛ أنه يتعامل معها على أنها من قبيل (العابر)، الذي يكتسب دلالته ومعناه من كونه مؤديًا إلى (الخالد)، وليس من شك في لزوم أن يكون هذا الخالد: هو الضابط والحاكم، لكل صور التحديدات الإجرائية العابرة، التي يعيش بحسبها الناس في الدنيا، تبعًا لضرورات الصلاح والوقت والعقل؛ حيث إنه من الممتنع أن يكون العابر، هو ما ينضبط به الخالد، وترتيباً على أن هذا الخالد، يقوم على إسقاط كل أشكال التمييز بين البشر، فيما ينطوي العابر على أشكال متباينة من التمييز؛ فإن ذلك يعني؛ أن المبدأ التأسيسي في القرآن، هو ما يقصد إلى إسقاط ضروب التمييز بين البشر، في حين أن التحديدات والأحكام الإجرائية، التي يتحقق من خلالها هذا المبدأ في لحظة بعينها، لا بدّ أن تقرّ بهذه الضروب من التمييز، وتدفع في اتجاه رفعها في نفس الوقت، وغني عن البيان، أن هذا الدفع في اتجاه رفع ضروب التمييز؛ إنما يعني أن هذه التحديدات الإجرائية تنطوي، وللمفارقة، على القصد إلى رفع نفسها، هي الأخرى.

ولعلّ من المفيد، وجوب التأكيد على أن لحظة (المعاد الأخروي)، ليست هي وحدها اللحظة التي يقوم فيها القرآن بإسقاط ضروب التمييز بين البشر؛ بل إن ثمة لحظة أخرى، يلغي فيها القرآن هذه الضروب التمييزية، أيضًا، هي لحظة (الخلق الأولى)[15]. وبالطبع، إن نفي القرآن لحصول التمييز في لحظتي الخلق والمعاد، وهما: اللحظتان اللتان تكونان موضوعًا لفعل الله المباشر والصريح، لا بدّ أن ينتهي إلى القطع بأن التمييز، لا يمكن أن يكون مطلبًا أو قصدًا إلهيًا أبدًا، وعندئذ؛ فإنه لا يبقى إلّا أن يكون هذا التمييز، هو نتاج إنساني خالص، يرتبط بنوازع أنانية وسلطوية، هي التي تغذيه وتقف من ورائه. إن التمييز، إذن، يجد أساسه في ما يسعى البشر إلى تجاوزه؛ حيث يكشف مسار التطور البشري عن الإدراك المتزايد لوجوب الخروج من (المبدأ الأناني) إلى (المبدأ الكوني)، ومن (المبدأ السلطوي) إلى (المبدأ التحرري). ولعلّ ذلك يحيل إلى ما يمكن القول: إنه التطابق بين (المبدأ) الذي يتجه إليه مسار التطور الإنساني، على العموم، وبين (المبدأ

14- ولعلّ أمثلة على "التنكير"، ومن دون تعيين الجنس أو الدين أو العرق، تتجلى في مثل قوله تعالى: {مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ} [البقرة (2): 62]، وقوله: {وَأَمَّا مَن آمَنَ وَعَمِلَ صالِحًا فَلَهُ جَزاءً الحُسنى} [الكهف (18): 88]، وأما الأمثلة على ما حصل فيه تعيين الجنس والدين؛ فمن مثل قوله تعالى: {مَن عَمِلَ صالِحًا مِن ذَكَرٍ أَو أُنثى وَهُوَ مُؤمِنٌ فَلَنُحيِيَنَّهُ حياةً طَيِّبَةً} [النحل (16): 97]، وقوله: {مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ} [غافر (40): 40)، وقوله أيضًا: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ} [البقرة (2): 62]، وقوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} [المائدة (5): 69]. وغني عن البيان؛ أن كون التمييز في الجنس والدين، لم يتمخض عنه أي تمييز في جنس الجزاء؛ فذلك يعني: إسقاطه (أي التمييز) بالكليّة.

15- يقول تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ} [النساء (4): 1]، وقوله: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ} [الروم (30): 20]، وقوله أيضًا: {وَاللَّـهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا} [فاطر (35): 11]. وهكذا؛ فإنه لا تمييز في الخلق، حيث الكل من نفس واحدة، ومن عنصر مادي واحد هو (التراب).

التأسيسي) الذي يقصد إليه فعل الوحي، ومن ضمنه **القرآن**، على الخصوص. ويعني ذلك، على نحو صريح: أن تثبيت الأحكام والتحديدات الإجرائية للقرآن، بما هي ذات طبيعة نهائية ومطلقة، سيقف عائقًا ليس أمام تحقيق القصد التأسيسي للقرآن فحسب؛ بل وأمام مسار التطور الإنساني، مما يؤدي إلى غلق الباب نهائيًا، أمام ما، يكاد أن يكون إحدى المسلمات التي يؤمن بها المسلمون جميعًا، من قدرة **القرآن** على تقديم قول يؤكد به صلاحيته للإنسانية بأسرها، في مسار تطورها الراهن.

ولعلّ ذلك كله، وبمثل ما كان الوحي قبلًا، يؤكد على محدودية الحكم، أو الحدّ «الإجرائي»، على النحو الذي يجعل من مبدأ (القابلية للتجاوز)، أحد أهم محدداته على الإطلاق، وإذا كان الإنسان، هو الكائن الذي يحضر معه التجاوز إلى الوجود؛ فإنه يلزم التأكيد على أن هذه القابلية للتجاوز، ترتبط بدخول الإنسان، واقعًا ووعيًا، في تركيب ظاهرة الوحي، في كليتها. ومن حسن الحظ، أن تحليلًا لظاهرة الوحي، سواء في عمومها، أو في تجليها القرآني، على وجه الخصوص، يكشف عن خضوعها لضرب من المنطق الحاكم لها، والذي يستحيل فهمه بمعزل عن الوعي بدخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في بنائه الكامن.

المنطق الحاكم لظاهرة الوحي:

إذا كان من الصعب الكشف عن المنطق الذي يتحكم بمسار ظاهرة ما، إلّا عبر الإحاطة بتاريخها الشامل؛ فإن الأمر يبلغ حدّ الاستحالة، حين يكون المرء بإزاء ظاهرة مفتوحة، لم يكتمل تاريخها بعد، وعلى العكس من ذلك، يكون حال الظواهر التي تبلور تحققها واكتمل تاريخها؛ فإن الوعي بمنطقها الكامن، يكون أكثر يسرًا وإمكانية. وغني عن البيان؛ أن الوحي: هو إحدى هذه الظواهر التي اكتمل بناءها، ولا مجال لأي جديد في تاريخها، وبما يؤول إلى إمكانية اكتناه المنطق الذي يتحكم في نظامها.

ولعلّ نقطة البدء إلى الإمساك بهذا المنطق، تنطلق من الوعي بجملة من التحديدات التي تميز ظاهرة الوحي على العموم، وأول هذه التحديدات: أنها ظاهرة تتميز بالشمول والاتساع، وإلى الحدّ الذي يبدو فيه أنها لا تخص بني البشر وحدهم؛ بل تتصل بغيرهم من الكائنات غير الناطقة، التي تحدّث **القرآن** عن الوحي إليها[16]، وحتى في ما يخصّ البشر، فالوحي لا يقتصر على الأنبياء وحدهم؛ بل يضاف إلى من سواهم من غير الأنبياء[17]، وبما يعنيه ذلك من كونها ظاهرة إنسانية شبه عامة.

16- {وَأوحى رَبُّكَ إلَى النَّحل} [النحل (16): 68].

17- {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى} [الشعراء (16): 52]، [القصص (28): 7]، {إذ أوحَينا إلى أُمِّكَ ما يوحى} [طه (20): 38]. ومن المعروف؛ أن **القرآن** يختص الرجال وحدهم بالنبوة، لقوله تعالى: {وَما أرسَلنا مِن قَبلِكَ إلا رِجالًا نوحي إلَيهم} [النحل (16): 43].

ولعلّ الطابع الإنساني لهذه الظاهرة، يرتبط، على نحو جوهري، بالأصل الذي نشأت منه، والذي يرتد إلى إحدى الأفكار الكبرى، التي تكاد تكون غائرة في تلافيف الوعي الإنساني، على العموم، وهي الفكرة، شبه السائدة بين بني البشر جميعًا، عن لحظة فردوسية أولى، كانوا يعيشون فيها مع الله، سواء كان ذلك في السماء، حسب أديان الوحي العليا، أو على الأرض، حسب بعض البنيات الأسطورية الأقل رقيًا. وبصرف النظر عن الموضع الذي تحققت فيه هذه الوحدة، بين الله والإنسان؛ فإن هذه اللحظة الفردوسية الأولى، لم يُكتَب لها دوام البقاء؛ بسبب ما اقترفه الإنسان من الخطيئة، التي ترتب عليها انفصاله عن الله، هبوطًا للإنسان إلى الأرض، أو صعودًا للإله إلى السماء، ومنذئذ، والبشر لم يتوقفوا عن السعي إلى رفع هذا الانفصال الفاجع عن الله، واستعادة وحدتهم الأولى معه، وحين أدرك البشر، بعد محاولاتهم الدؤوبة في استعادة وحدتهم المباشرة مع الله[18]، استحالة هذا النوع من الوحدة، راحوا يطورون وسائل في استعادة الاتصال مع الله، ولو كان ذلك على نحو غير مباشر، وقد كان الوحي، ومنذ أقدم العصور، أحد أشكال استعادة الاتصال غير المباشر مع الله، الذي عرفته كل الجماعات البشرية التي عاش أسلافها الغابرين، في حال وحدة فردوسية مع الله، ثم حدث بعدها انفصالهم الفاجع عنه، ذلك يعني؛ أن الوحي ليس ظاهرة ترتبط بأديان بعينها، بقدر ما هو ظاهرة إنسانية عامة، تنشأ عن تصورات معينة للوجود الإنساني[19].

وفضلاً عن ذلك؛ فإن الوحي ظاهرة تاريخية، اكتمل تحققها على مدى تاريخي طويل، امتد لعدة قرون، وعبر لحظات شتى[20]. وهكذا، فإنها لم تنبثق مكتملة أو دفعة واحدة؛ بل تطورت عبر مراحل جزئية متعددة، على مدى القرون، إلى أن حققت اكتمالها مع النبي الخاتم، في القرن السابع الميلادي، وبما أن ظاهرة الوحي تشتمل، في داخلها، على مراحل ولحظات جزئية، يجري الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى؛ فإن هذا الانتقال، لا يمكن أن يكون خبط عشواء؛ بل إنه يتحقق، وبالضرورة، حسب منطق يتحكم فيه، ويضفي عليه المعقولية التي تجعله قابلًا للتفسير.

وإذ يبدو، والحال كذلك، أن منطق الظاهرة، لا ينفصل عن تاريخها؛ فإنه يلزم التأمل في معنى ودلالة تعدد صور الوحي، وتنوعها على مدى التاريخ الإنساني، وأن كل واحدة من تلك الصور، تتناسب مع الوضع (العقلي والتاريخي) للمخاطبين بها، في لحظة بعينها، وبما يعنيه ذلك، من أن صورة سابقة ومتقدمة للوحي، لا يمكن أن تناسب وضعًا إنسانيًا لاحقًا، أرقى من ذلك الوضع الذي تنزَّلت، تلك الصورة المتقدمة،

18- ولقد بلغ الأمر حدّ أن البشر قاموا، ضمن هذه المحاولات، ببناء أبراج شاهقة (كبرج بابل)، ليصعدوا عبرها إلى سماء يسكنها الله وحيدًا، ويستعيدوا وحدتهم الأولى معه. انظر: جيمس فريزر، **الفولكلور في العهد القديم**، ترجمة: نبيلة إبراهيم، ج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972م، ص 220 وما بعدها.

19- فقد لوحظ: أن الأنساق الحضارية، التي لم تعرف حالة فردوسية أولى، توحَّد فيها الله والإنسان، ثم تلاها انفصالهما، لم تعرف ظاهرة الوحي، بما هو نوع من التواصل مع المفارق؛ بل عرفته كنوع من الاستنارة الذاتية؛ حيث الإله كامن في الوجود، وليس مفارقًا له. وكمثال: يمكن الإشارة إلى الأديان الهندية والآسيوية، على العموم، التي لا مجال فيها للوحي، بما هو تواصل مع المفارق.

20- {وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (١٦٣) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّـهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء (4): 163- 164].

كي تتجاوب مع حاجاته؛ إنما يكشف عن ارتباط كل واحدة من لحظات الوحي وصوره، بتحديدات اللحظة التي تنزَّلت فيها، وعلى نحو لا يمكن معه، فرض صورة أسبق من الوحي على وضع إنساني لاحق أرقى، والعكس، ويؤكد، بالتالي، على أن القابلية للتجاوز؛ هي جزء من صميم تركيب ظاهرة الوحي ذاته، ويشار، هنا، إلى أنه؛ إذا كانت لحظة الوحي وصورته الأخيرة، بما هي لحظة اكتمال وختام سيرورة الوحي بأسرها مع النبي محمد، هي اللحظة التي لا تقبل التجاوز كتنزيل؛ حيث لا تنزيل بعد النبي الخاتم بالطبع؛ فإنها لا بدّ أن تكون موضوعًا للتجاوز التأويلي، وإلّا فستفقد القدرة على الفاعلية خارج حدود اللحظة التي تنزَّلت فيها. وهكذا، إذن، إذا كان اكتمال الوحي مع النبي الخاتم، يؤذن بعدم القابلية للتجاوز تنزيلًا؛ فإنه يفتح الباب، واسعًا، أمام وجوب التجاوز، فهمًا وتأويلا[21]، وبما يؤول إليه ذلك، من أن القابلية للتجاوز، لا تفارق بناء الوحي، رغم مصدره الإلهي، تنزيلًا وتأويلًا، وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنه يستحيل على أية معرفة تصدر عنه، أن تدّعي لنفسها حضورًا مطلقًا، لا يقبل التخطي والتجاوز.

والحق؛ أنه يتعذر فهم الكيفية، التي يكون فيها **القرآن**، رغم مصدره الإلهي، هو المصدر الذي تتخلّق حوله منظومات معرفية ذات طابع إنساني، بعيدًا عن الوعي بطبيعته، كإحدى لحظات سيرورة الوحي الإلهي، ثم بالكيفية التي تنزّل بها، على مدى زماني متطاول نسبيًا، من جهة، وبعيدٍ، من جهة أخرى، عن إلحاح **القرآن** الملفت على تقديم نفسه، لمن يخاطبهم، ككتاب للقراءة والفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ[22]، ولعلّ هذه المحددات الثلاثة، في حاجة إلى المزيد من الإيضاح والبيان، للوقوف على ما يؤسس للكيفية التي يكون بها، ما يصدر عن (المعرفة الإلهية)، مركزًا لما ينتمي بطبيعته إلى عالم (المعرفة الإنسانية).

إذا كان القرآن وغيره من أشكال وصور الوحي الأخرى، هي تمثيلات للمعرفة الإلهية، تصدر عنها وترتبط بها؛ فإن ذلك لا يعني أنها، كتمثيلات لتلك المعرفة، تتطابق معها أو تستنفدها؛ بل إن المعرفة الإلهية، تبقى مجاوزة ومفارقة لتلك التمثيلات التي تصدر عنها، ويرتبط ذلك بحقيقة: أنه فيما تتميز المعرفة الإلهية بالإطلاق وعدم التناهي؛ فإن تتابع وتبدّل صور الوحي، التي هي محض تمثيلات لتلك المعرفة، يؤكد على وجوب كونها موضوعًا للتحديد والتناهي. وأعني؛ أن اللاحق منها دائمًا ما يستوعب السابق، ويتخطاه إلى تركيب أعلى، وذلك على الرغم من استبقائه، طبعًا، للجوهر الكلي، الذي يبقى حاضرًا في كل صور الوحي، وتحققاته الجزئية، فإذا كانت المعرفة الإلهية، إذن، تأبى، بما هي كذلك، على الاستنفاد، والتناهي، والتحديد؛

21- ولعلّ ذلك يرتبط بحقيقة أن واقعة اكتمال الوحي وتمامه؛ إنما تجد تفسيرها، بحسب الكثيرين، في بلوغ العقل الإنساني حالة من النضج، أصبح معها قادرًا على أن يفك شفرة الوحي، فهمًا وتأويلًا.

22- لا بدّ من التأمل في دلالة: أن الله قد اختص نفسه بمهمتي؛ إنزال **القرآن** وحفظه، وذلك في قوله: {إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ} [الحجر (15): 9]، وبما يعنيه ذلك؛ من أن للإنسان دوراً آخر، غير مجرد الحفظ، ولعلّه قد أراد للإنسان، أن يكون دوره هو الحفظ المعنوي، وليس الحفظ الحسي، الذي يسود الآن، وأعني بذلك؛ الانشغال بإنتاج المعنى، الذي هو الحفظ بالمعنى الأعمق، وليس بحفظ التلاوة، الذي هو أبسط أنواع الحفظ وأدناه.

فإن كل ما صدر عنها من صور الوحي المتعددة والمتنوعة، يكاد، في معظمه، أن يكون موضوعًا للاستنفاد، والتحديد، والتناهي، والتبدّل[23].

وبتعبيرات القرطبي: إنه يجوز المصير إلى حقيقة أن المعرفة الإلهية، فيما تكون، من قبيل "العلم الذي لا يتغير"؛ فإن الوحي يكون، رغم صدوره عنها، "خطابًا يتبدل"[24]، ولعلّ هذا التمييز؛ بين ثنائية (ما يتبدل) وبين (ما لا يتغير): هو ما يقف وراء ما مضى إليه "محمد عبده"، من أن **القرآن** "يصرح بأن دين الله في جميع الأمم واحد، وإنما تختلف الأحكام بالفروع التي تختلف باختلاف الزمان، وأما الأصول؛ فلا خلاف فيها. قال تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّـهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّـهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ} [آل عمران (3): 64]، وقال تعالى: {إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (١٦٣) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّـهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا} [النساء (4): 163- 164]؛ فالاعتقاد بالله، والنبوة، وبترك الشر، وبعمل البر، والتخلّق بالأخلاق الفاضلة، مستو في الجميع"[25]، وترتيباً على ذلك؛ فإنه إذا كان العلم الذي لا يتغير، يتبدّى في الأصول التي لا خلاف عليها؛ فإن الخطاب الذي يتبدل، يتجلى في الأحكام التي تختلف باختلاف الزمان. وعلى أية حال؛ فإنه يبقى أن تلك الثنائية، التي صاغها أحد أقطاب أهل السنّة الكبار، وأعني (القرطبي)؛ إنما تكشف عن قبول أهل السنّة لمفهوم الوحي، بكل صوره وأشكاله، كتمثيل غير مطابق، على نحو كامل، للمعرفة الإلهية على الرغم من صدوره عنها؛ حيث إنه يستحيل، ومن دون أدنى جدال، المطابقة بين ما يتبدل، من جهة، وبين ما لا يتغير، من جهة أخرى.

وغني عن البيان: أن المعرفة الإلهية، التي يصدر عنها الوحي، لا يمكن أن تكون الأصل في ما يطال صوره المتعددة من التبدل، الذي تكون معه، موضوعًا للاستنفاد والتحديد، وذلك؛ لأنها، أي المعرفة الإلهية،

23- وبالطبع؛ فإن في ذلك تفسيرًا لتعدد الأنبياء الحاملين لوحي السماء، والذين تتحدث المصادر الإسلامية، عن بلوغهم مئة وأربعة وعشرين ألف نبي، بينما تتنزَّل بالرسل، من حاملي الرسالات، إلى حوالي ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولًا، يندرج العدد الهائل منهم، الأنبياء والرسل، في إطار من أشار القرآن إلى أنه لم يقصص عنهم، واعتماداً على ما تقرره المصادر الإسلامية، من أن الأنبياء كانوا يأتون، أحيانًا، لمجرد تجديد الدعوة لشريعة سابقة، تنزَّل بها رسول؛ فإن الرسول إنما يأتي حاملًا لشرع جديد، ولا تنصرف الجدة، هنا، إلى صور العبادات وقواعد المعاملات فحسب؛ بل تتجاوز إلى صورة العقيدة نفسها، وما يؤكده؛ أن الانتقال من اليهودية إلى الإسلام، كان انتقالًا من "الله" كموضوع للتشبيه الحسي، إلى الله الذي {ليس كمثله شيء}، أو إله التنزيه الخالص. وبالطبع؛ فإن الاختلاف، أيضًا، يطال مضمون الأحكام، ليس فقط بين إحدى صور الوحي وغيرها؛ بل وحتى داخل صورة واحدة من تلك الصور، كما جرى في الإسلام، من لحظة إلى أخرى؛ حيث تغاير الحكم الخاص بالخمر، من قوله تعالى: {لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ} [النساء (4): 43]، إلى قوله القاطع لاحقًا: {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ} [المائدة (5): 90]. وأما الاختلاف بين شريعة وأخرى؛ فيعكسه قوله تعالى، كاشفًا عن نوع أخلاقية الثأر السائدة بين الجماعة العبرانية: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص} [المائدة (5): 45]، وبين أخلاقية العفو التي يعبر عنها قوله تعالى: {وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين} [الشورى (42): 40].

24- في تفسيره لآية: {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها} [البقرة (2): 106]، مضى القرطبي إلى القطع: أنه "لا خلاف بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء، قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية؛ وإنما كان يلزم البداء، لو لم يكن عالمًا بمآل الأمور، وأما العالم بذلك؛ فإنما تتبدل خطاباته حسب تبدل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلاّ هو، فخطابه يتبدل، وعلمه وإرادته لا تتغير؛ فإن ذلك محال في جهة الله تعالى". القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 303

25- محمد عبده، **تفسير فاتحة الكتاب**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1997، ص 42

تكون بطبيعتها، مطلقة وغير متناهية، وليست قابلة للاستنفاد أبدًا[26]، وترتيباً على ذلك؛ فإنه لا يبقى إلّا أن يكون الأصل في هذا التبدل، هو من تصدر إليهم صور وأنماط الوحي، من المخاطبين بها من بني البشر، الذين يتصفون، وعيًا ووجودًا، بالتحديد والتناهي والتبدل، وهكذا؛ فإن تباين بني البشر، وعيًا وواقعًا، هو ما يقوم وراء تنوع وتباين صور الوحي[27]، التي تكون بمثابة خطابات متجهة إليهم، وبما يعنيه ذلك، من وجوب صوغها على نحو، تكون معه مقبولة لأفهامهم، ومتجاوبة مع طبيعة واقعهم، وإلّا، فإنها لن تكون مما يمكن لهم أن يفهموه، أو يؤمنوا به. والله، حسب القول الدال للقرطبي: "كالطبيب المُراعي أحوال العليل؛ فراعى ذلك في خليقته، بمشيئته وإرادته"، ومن هنا؛ فإن ما تتميز به طبيعة أفهام البشر من الاختلاف، وأبنية واقعهم من التجدد، هو الأصل، فيما يطال صور الوحي؛ من التحديد، والاستنفاد، والتبدل، ولعلّ ذلك يحيل إلى أن طبيعة صور الوحي، لا تتحدد بصدورها عن "الإلهي" غير المحدود؛ بل إنها، وبالأساس، تتحدد بحقيقة صدورها إلى الإنساني المحدود؛ فإذ تكون تلك الصور، هي أدنى إلى الرسائل والخطابات؛ فإنها، وككل رسالة أو خطاب، لا تتحدد بطبيعة المُرسِل فقط؛ بل وتتحدد، أيضًا، بطبيعة المُرسَل إليه، الذي لن يكون بمقدوره أن يتجاوب مع الرسالة، ما لم تتلاءم مع فهمه، وتتجاوب مع مشكلات واقعه. ومن هنا؛ إن اختلاف "صور العبادات، مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام، متقدمها مع متأخرها، مصدره رحمة الله ورأفته، في إيتاء كل أمة، وكل زمان، ما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان، وكما جرت سنّته، وهو رب العالمين، بالتدريج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئًا، إلى راشد في عقله، وكامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنّته، ولم يضطرب هديه في تربية الأمم؛ فلم يكن من شأن الإنسان، في جملته ونوعه، أن يكون في مرتبة واحدة من العلم، وقبول الخطاب، من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه؛ بل سبق القضاء أن يكون شأن جملته في النمو، قائمًا على ما قررته الفطرة الإلهية في شأن أفراده، وهذا من البديهيات، التي لا يصح الاختلاف فيها"[28]. ولعلّ الوحي، تبعًا لتلك البديهية التي لا خلاف فيها، على حدّ قول الأستاذ الإمام، هو أدنى ما يكون إلى الخطاب الذي يستعيد فيه كل من الإلهي والإنساني اتصالهما، غير المباشر بالطبع، بعدما جرى من انفصالهما الفاجع القديم، الذي هو واقعة أولية، تكاد كل الأديان المعروفة أن تؤسس عليها وجودها، ومع ملاحظة ملاءمة هذا الخطاب لطبيعة فهم الإنسان، ودرجة تعقُّد وتركيب واقعه.

26- قال تعالى: {قُل لَو كانَ البَحرُ مِدادًا لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي وَلَو جِئنا بِمِثلِهِ مَدَدًا} [الكهف (18): 109]، وقوله: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّـهِ إِنَّ اللَّـهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [لقمان (31): 27]، وبما يعنيه ذلك، من أن المعرفة الإلهية غير قابلة للاستنفاد أبدًا.

27- قال تعالى: {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ} [فاطر (35): 24]، وقال أيضًا: {وَلَقَد بَعَثنا في كُلِّ أُمَّةٍ رَسولًا أَنِ اعبُدُوا اللَّـهَ} [النحل (16): 36]، وقال أيضًا: {لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسولٌ فَإِذا جاءَ رَسولُهُم قُضِيَ بَينَهُم} [يونس (10): 47]، وأيضًا: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة (5): 48].

28- محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار الشعب، القاهرة، د.ت، ص ص 132- 133. ويتفق الأستاذ الإمام في تصوره للوحي، كتربية للأمم مع تصور فيلسوف التنوير الألماني ليسينغ (Lessing) للوحي، بوصفه؛ تربية للجنس البشري، وذلك حسب ما يبدو من عنوان كتابه الأهم.

ومن حسن الحظ؛ أن ما بدا من دخول الاختلاف في تركيب ظاهرة الوحي، على العموم، أدى إلى دخوله في تركيب تجليه الجزئي، المتمثل في الوحي القرآني، فإذا استقر التصور على أن الوحي، بالكتب السابقة على **القرآن**، قد تحقق جملة واحدة؛ فإن الأمر لم يكن هكذا مع **القرآن**، الذي ظل يتنزَّل على مدى ثلاثة وعشرين عامًا تقريبًا، وهو ما كان، حسب القرآن نفسه، [29] موضوعًا لاعتراض وتشكيك مشركي مكّة. ولقد مضى علماء القرآن إلى تفسير هذا التنزيل للقرآن مُنجمًا، بالقصد، الذي وردت به الآية، إلى تثبيت فؤاد النبي: ״فإن الوحي، إذا كان يتجدد في كل حادثة، كان أقوى للقلب، وأشد عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه، وتجديد العهد به، وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز، فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة״[30]، وكذا؛ فإنهم قد أشاروا، على سبيل التفسير أيضًا، إلى الطبيعة الشفاهية للثقافة، التي يتحقق فيها التنزيل، وأعني؛ ״من حيث إنه، عليه السلام، كان أميًا، لا يقرأ ولا يكتب؛ ففُرق عليه، ليسهل عليه حفظه، بخلاف غيره من الأنبياء، فلو كان كاتبًا قارئًا؛ فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل جملة״[31]. وهكذا؛ فإن التنجيم، بدوره، يبدو مرتبطًا، أشد الارتباط، بالحالة النفسية والمعرفية المحدودة بالشرط الإنساني للنبي الكريم.

وفضلًا عن هذه الدلالة الذاتية للتنجيم، المرتبطة بالشرط الإنساني للنبي الكريم؛ فإنه يمكن الحديث عن دلالة موضوعية، تتعلق بعلاقة الارتباط الجوهري، بين القرآن والواقع، فإذا كان تحقق الوحي بالكتب السابقة على **القرآن** جملة واحدة، قد اقتضى تعدد الأنبياء في إطار الدين الواحد، وإلى حدّ القول بالنبوة المفتوحة، على النحو الذي يسمح لهذا الدين باستيعاب ما يحدث من تطورات في الواقع؛ فإن نزول **القرآن** مُنجمًا على مدى زمان متطاول، يشير بجلاء إلى اتساعه لحركة الواقع، وبحسب ما يؤكده مفهوم النسخ الثابت في القرآن نفسه؛ إذ يرجع التنجيم، أيضًا، إلى أن ״في القرآن أجوبة عن أسئلة (يثيرها الواقع)؛ فهو سبب من أسباب تفرُّق النزول، ولأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتى ذلك، إلّا فيما نزل مُفرّقًا״[32]. وإذا كان النسخ، هكذا، هو أحد أسباب التنجيم، والنسخ هو نوع من الاستجابة لحركة الواقع؛ فإن ذلك يعني أن التنجيم معلل بحركة الواقع بالأساس، فالنسخ يصدر، على حدّ قول القرطبي السابق ذكره، عن حقيقة ״أن شرائع الأنبياء، قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وأن العَالِم بذلك (الله)؛ إنما تتبدل خطاباته حسب تبدل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى (الله) ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلّا هو، فخطابه يتبدل، وعلمه وإرادته لا تتغير״، وبما يعنيه ذلك، من أن واقع المصالح المتبدلة للعباد، هو أحد أسباب التنجيم وأصوله.

29- قال تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ} [الفرقان (25): 32].

30- الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 1، ط 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1972، ص 231

31- المصدر نفسه، ص 231

32- المصدر نفسه، ص 231

وإذا كان ثمة من ينكر النسخ في القرآن، وراح يستبدل به مفهوم "المنسأ"، وذلك ابتداء من أن حكم النسخ هو الإزالة، بينما يتأجل العمل بالمنسأ، حتى إذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه قبل ذلك، عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير؛ فإنه يكون إظهارًا لجوهرية الارتباط بين القرآن والواقع؛ إذ يعني المنسأ: "أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما، لعلة ما، توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وهو ليس بنسخ؛ فالنسخ: هو الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً، ومن ذلك قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ} [المائدة (5): 105]، كان ذلك في ابتداء الأمر، ولما قوي الحال، وجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والمقاتلة عليه، ثم لو فرض وقوع الضعف، كما أخبر النبي، صلى الله عليه وسلم، في قوله: {بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ...}، عاد الحكم، وقال صلى الله عليه وسلم: {فإذا رأيت هوًى متّبعًا، وشحًا مطاعًا، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك}، وهو، سبحانه وتعالى، حكيم، أنزل على نبيه، صلى الله عليه وسلم، حين ضعفه ما يليق بتلك الحال، رأفة بمن اتبعه ورحمة؛ إذ لو وجب، لأورث حرجًا ومشقة، فلما أعز الإسلام، وأظهره، ونصره، وأنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار بالإسلام، أو بأداء الجزية، إن كانوا أهل كتاب، أو الإسلام أو القتل، إن لم يكونوا أهل كتاب. ويعود هذان الحكمان، أعني؛ المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة، بعود سببهما، وليس حكم المسايفة ناسخًا لحكم المسالمة؛ بل كل منهما يجب امتثاله في وقته"[33]. وهكذا، تكون حركة الواقع: هي الأصل في كل ضروب التباين التي راح يتسع لها الوحي القرآني، من خلال مفاهيم الناسخ والمنسوخ، والمنسأ، وأسباب النزول، وغيرها من ضروب التمييز بين المكّي والمدني، والسفري والحضري، والليلي والنهاري، التي تكشف عن أن الواقع لا يدخل فقط، في تركيب القرآن، من خلال ما يتعلق بتغاير الزمان؛ بل ويدخل في تركيبه، أيضًا، من خلال تباينات المكان، وبما يعنيه ذلك؛ من أن الاختلاف، زمانًا ومكانًا، داخل في تركيب القرآن، ولقد راح علماء القرآن يحددون تأثير هذا التغاير، الزماني والمكاني، على كل من مضمون القرآن وأسلوبه، وبالطبع، يبقى، على أية حال، أن الطريقة التي تنزَّل بها القرآن تكشف، بدورها، عن دخول الاختلاف في بناء الظاهرة القرآنية، تمامًا كدخوله في بناء ظاهرة الوحي على العموم.

وإذ يكشف ما مضى كله عن دخول الإنسان، وعيًا وواقعًا، في تركيب ظاهرة الوحي، على العموم والخصوص معًا، وبالكيفية التي يبدو معها القول لازمًا: إن صوره المتنوعة، لا تقدم المعرفة الإلهية المطلقة الخالصة، التي يختص بها الله في علوه الفائق؛ لأن هذه المعرفة تبقى، حسب السلف أنفسهم، "مما تفرد الله بعلمه ومعرفته، فلم يخبر به ملكًا مقرّبًا، ولا نبيًا مرسلًا؛ بل احتجبه عن الخلق جميعهم، لأن علمه أكثر

33- المصدر نفسه، ج 2، ص ص 42- 43

وأعظم من أن يعلمه أحد من خلقه"[34]؛ بل تقدم محض تمثيلات لها، ويلزم التنويه إلى أن تلك التمثيلات: هي، في جوهرها، صوغ وتشكيل للمعرفة الإلهية، على النحو الذي تتجاوب فيه مع بناء كل من الوعي والواقع الإنسانيين، في لحظات بعينها، أو هي من قبيل (أنسنة) الله لعلمه، ليقدر البشر[35]، ليس فقط على فهمه والتفاعل المبدع معه؛ بل وعلى تحقيق الإفادة القصوى من هذا العلم، في ترقية وعيهم، وتهذيبه، والانتقال بواقعهم إلى وضع يكون معه أكثر تقدمًا. ولعلّ دخول الإنسان في تركيب الوحي، على العموم، والقرآن، على الخصوص؛ إنما يجد ما يدعمه ويجليه في حقيقة تحدده بالواقع، اللغوي والتاريخي، الذي تنزل داخله، وهو ما سيكون موضوعًا لقول لاحق.

الوحي وحال العرب (القرآن؛ من النص إلى الكتاب):

يلزم، أولًا، التعرّف على الكيفية التي دخل بها الشرط الواقعي للعرب في تركيب الوحي، الأمر الذي يجد ما يدعمه في إلحاح **القرآن** على تقديم نفسه، ككتاب، وليس كنص؛ إذ فيما لم ترد كلمة (نص) في آي التنزيل، للدلالة على **القرآن**، أو على غيره؛ فإن كلمة (الكتاب) قد وردت في تلك الآيات، لما يقترب، أو يكاد، من الثلاثمائة مرة تقريبًا، للإشارة إلى القرآن نفسه[36]، وإلى غيره من صور الوحي، التي تنزّلت على

34- عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني، **الحيدة وانتصار المنهج السلفي**، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص 31. ولعلّ ذلك ما يؤكده إصرار الله على أن لا يجعل الأنبياء يعتقدون، حتى بعد اختصاصهم بالوحي، أنهم قد حازوا المعرفة المطلقة، التي لا تخفى معها خافية، ويأتي المثال على ذلك، من "قصة موسى والعبد الصالح؛ فقد ورد في شأنها، برواية البخاري، ما رواه أبيّ بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل، فسُئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا، فعتب الله عليه؛ إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه: إن لي عبدًا بمجمع البحرين، هو أعلم منك. فقال موسى: أي رب! فكيف لي به، فدلّه على مكانه، وجعل آية لقائه به في عودة الحوت المجفف إلى الحياة. (وهكذا) لم يرض الله جواب موسى؛ لأنه يصور غفلته عن سعة فضل الله على سائر خلقه، بما يعلمهم ويرشدهم، ويصور اغتراره بمظاهر من العلم، لا تحيط بأسرار الكون ولا بحقائق الأشياء. فلا ينبغي للمرء، مهما أوتيّ من العلم والحكمة، أن يغفل لحظة عن سعة علم الله، الذي يتجاوز تصورات البشر ومداركهم، وهذا ما أراد الله أن يعلمه لموسى، عندما جمعه بالعبد الصالح". انظر: التهامي نفرة، **سيكولوجية القصة في القرآن**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1974م، ص ص171- 172. وفيما يتعلق بالنبي محمد؛ فإن المرء يلمح حرصه، في العديد من المواقف التي سئل فيها عن موضوعات غيبية، على ردّ العلم بها إلى الله وحده، مؤكدًا، هو نفسه، على محدودية معرفته في مقابل العلم الإلهي المحيط. قال تعالى: {قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّـهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ} [الملك (67): 26]، وقوله: {قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّـهُ} [النمل (27): 65]، وقوله أيضًا: {قُل لا أَقولُ لَكُم عِندي خَزائِنُ اللَّـهِ وَلا أَعلَمُ الغَيبَ} [الأنعام (6): 50]، وقوله: {يَسأَلونَكَ عَنِ السّاعَةِ أَيّانَ مُرساها قُل إِنَّما عِلمُها عِندَ رَبّي} [الأعراف (7): 187].

35- وإذ تعني الأنسنة: التأكيد على استحالة تحقق المعرفة بشيء ما، خارج السياق المحدد له؛ فإن الله قد أبى إلا أن يقدم المثل جليًا، في نفس قصة موسى والعبد الصالح، على استحالة تحقق المعرفة خارج السياق، فما قام به العبد الصالح؛ من خرق السفينة لتغرق، وقتل الغلام، وهدم الجدار، قد ظلت أفعالًا غير منطقية، لا يقدر موسى على فهم وقوعها من هذا العبد، الذي آتاه الله العلم، حسب القرآن، إلى أن تم ربطها بالسياق الأشمل المحدد لها؛ فتمكن موسى، عندئذ فقط، من إدراك دلالتها ومغزاها.

36- قال تعالى: {ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة (2): 2]، وقال: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ} [آل عمران (3): 3]، وقال أيضًا: {هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ} [آل عمران (3): 7].

الأنبياء السابقين[37]، أو للإشارة إلى أصحاب الأديان السابقة من "أهل الكتاب"[38]، وللدلالة، أيضًا، على الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية، الأكمل والأشمل، أو اللوح المحفوظ[39].

ويلزم التنويه، هنا، إلى أن تقديم **القرآن** لنفسه ككتاب، وليس كنص، يرتبط بحقيقة: هي أن النص، حسب تعريفه، هو الواضح البيّن الذي لا يحتاج إلى تفسير، والذي لا يمكن، بالتالي، أن يكون موضوعًا لقراءة؛ بل يكون لمجرد الترديد والاستظهار. وذلك على العكس تمامًا من الكتاب؛ الذي لا يمكن، حسب طبيعته، إلّا أن يكون موضوعًا للقراءة، وليس التكرار. وبالطبع؛ فإن صعوبة أن يكون **القرآن** نصًا، تتأتى من استحالة تصوره من قبيل الظاهر الذي لا يحتاج إلى قراءة وتفسير، ففضلًا عن ما ينطوي عليه ذلك من تصور **القرآن** نصًا مغلقًا، وفى غاية الفقر الدلالي، فيتعارض ذلك مع ما أورده الأصوليون، أنفسهم، من أن "النصوص، في القرآن، عزيزة نادرة". وهنا، ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة، وإلى حدّ الندرة، في **القرآن**، وإلى حدّ ما يقال: إن جزءًا من آية واحدة فقط من آياته، هي التي تحتمل، لوضوحها وظهور دلالتها، أن تكون نصًا[40]، بينما يصار إلى أن **القرآن** بأسره يعد نصًا؟

ولعلّه يتفق مع تقديم **القرآن** لنفسه، ككتاب للفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ، حملته القاسية على أصحاب الأديان السابقة؛ لأنهم جعلوا كتبهم موضوعًا لمجرد الحفظ والاستظهار فحسب، ففي تفسيره لآية: {مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا} [الجمعة (62): 5]، أورد ابن كثير ما يلي: "يقول تعالى، ذامًا اليهود الذين أُعطوا التوراة، وحملوها للعمل بها، ثم لم يعملوا، مثلهم، في ذلك كمثل الحمار يحمل أسفارًا؛ أي كمثل الحمار إذا حمل كتبًا، لا يدري ما فيها؛ فهو يحملها حملًا حسيًا، ولا يدري ما عليه، وكذلك، هؤلاء في حملهم الكتاب الذي أُوتوه، حملوه لفظًا، ولم يتفهموه، ولا عملوا بمقتضاه؛ بل أوّلوه، وحرّفوه، وبدّلوه، فهم أسوأ حالًا من الحمير؛ لأن الحمار لا فهم له، وهؤلاء لهم فهوم لم يستعملوها"[41]. وبالطبع؛ فإن الحمل الغالب على مسلمي هذا الزمان للقرآن، هو من نوع الحمل الحسي، على نحو لا يختلفون فيه مع اليهود، الذين نعى عليهم القرآن حملهم الحسي للتوراة[42]. والحق؛ أن كتابًا ينعي

37- قال تعالى: {وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [البقرة (2): 53]، وقال: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ} [آل عمران (3): 81]، وقال أيضًا: {فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ} [آل عمران (3): 184].

38- قال تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ} [آل عمران (3): 71]، وقال: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ} [آل عمران (3): 71]، قال أيضًا: {مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ} [آل عمران (3): 113].

39- قال تعالى: {ما فَرَّطنا فِي الكِتابِ مِن شَيءٍ} [الأنعام (6): 38]، وقال: {وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ} [الأنعام (6): 59]، وقال: {وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ} [الطور (52): 2]، وأيضًا قال: {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ} [الواقعة (56): 78].

40- قال تعالى: {فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ} [البقرة (2): 196].

41- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 4، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت، ص 364

42- فالحق؛ أن موجة التديّن الراهن، التي تكتسح بلدان العالم الإسلامي، لا تعرف إلا محض استيفاء الجانب الحسي للتديّن؛ من إطالة اللحى، وتقصير الثياب، وتغطية الوجوه. وبالطبع؛ فإن ذلك يرتبط بكون الحمل الحسي، هو حمل أيسر بكثير من الحمل المعنوي للقرآن، وللدين، على العموم. وإذا كانت حسية الوعي، تحيل إلى كونه لم يجاوز مرحلة الطفولة بعد؛ فإن ذلك يعني أن الحمل الحسي للقرآن، وللدين الغالب على المجتمعات الإسلامية على العموم؛ إنما يحيل إلى أن الوعي الغالب في تلك المجتمعات، قد ارتدّ إلى ما يشبه حالة طفولة الإنسانية.

على المؤمنين بالكتب السابقة، حملهم الحسي لهذه الكتب؛ أي حمل الحفظ والترديد فقط، لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به، أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له؛ بل إن إدانته للحمل الحسي، إنما تحيل إلى توجيهه إلى نوع آخر من الحمل، هو (الحمل المعنوي) الذي يستحيل معه **القرآن**، من محمول على الظهر، كظهر على الحمار، إلى محمول في العقل، وعلى النحو الذي يصبح معه ساحة لإنتاج المعنى.

ولعلّ دلالة الحضور الكثيف للفظة (الكتاب) في القرآن، يرتبط بالقصد إلى نقل المخاطبين، وهم عرب الجاهلية، إلى المرحلة الكتابية، وبما يعنيه ذلك، على نحو جلي وصريح، من أن القرآن ينطوي، في جوهره، على السعي إلى نقل عرب الجاهلية، الذين لم يعرفوا إلّا نمطًا من الثقافة الشفاهية، بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور، إلى وضع حضاري أرقى؛ إذ الحق: أن ما يرتبط بالكتابية من آليات تفكير، وطرائق في إنتاج المعرفة، تقوم على التعقُّل، والملاحظة، والنظر، والاستنتاج المتبصر[43]، إنما تحيل إلى وضع أرقى بكثير، من كل ما يرتبط بالشفاهية، التي كان عليها العرب، وما يصاحبها من آليات وطرائق في إنتاج المعرفة، تعتمد، بالأساس، على مجرد الحفظ والنقل. وبالطبع؛ فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية، لا تسمح إلّا بنوع من التقليد والاتباعية، التي انتقدها القرآن بشدة[44]، ابتداءً من إعاقتها لقدرة البشر على تقبل هدي السماء؛ فإن آليات التفكُّر والتعقُّل التي تلازم الكتابية، تنطوي على فتح الباب أمام ثقافة الكشف والإبداع، وعلى النحو الذي يسمح بنقل الواقع إلى حالة أكثر رقيًّا، والحق: أن هذا السعي القرآني إلى ترسيخ الكتابية، بما تمثله من حالة وجود أرقى؛ إنما يتفق مع التطورات التي كانت تجرى في المجتمع المكّي، الذي كان يعيش سيرورة تحول إلى مجتمع تجاري في حاجة إلى التعاقدات المكتوبة، ولسوء الحظ، إن ما يغلب على الوعي الراهن للمسلمين، من تقليد واتباعية، وابتعاد عن التعقُّل والتدبّر، يكشف عن نوع من الارتداد إلى، ما يكاد أن يكون الإسلام قد تنزَّل لتجاوزه، وهكذا؛ فإن الشروط المحددة لواقع العرب، في لحظة الوحي بالقرآن، قد لعبت دورًا جوهريًّا في بناء القرآن وتصوره لنفسه.

وهكذا؛ فإن تبدلات صور الوحي من جهة، وإلحاح الله على تأكيد محدودية علم أنبيائه، الذين اختصهم بالوحي، في مقابل لا محدودية علمه المحيط من جهة أخرى، تبقى الدليل على استحالة ما يمكن أن يتصوره البعض من مطابقة الوحي للمعرفة الإلهية، أو استنفاده لها، بما هي كذلك، وبما يترتب على ذلك من وجوب تصوره محض خطابات متبدلة لتمثيل تلك المعرفة.

43- قال تعالى: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ} [العنكبوت (29): 20]، وقال: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ} [الأنعام (6): 11]، وقال: {أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ} [الروم (30): 9]، وأيضًا في قوله: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ} [الروم (30): 42]، وقوله: }كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّـهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ{ [البقرة (2): 219]، وقوله: {إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الرعد (13): 3]، وقوله: {انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ} [الأنعام (6): 65]، وقوله: {قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [الحديد (57): 17]، وقوله: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّـهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} [الأنفال (8): 22]، وقوله: {إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [النحل (16): 67].

44- قال تعالى: {قالوا أَجِئْتَنا لِتَلْفِتَنا عَمّا وَجَدنا عَلَيهِ آباءَنا} [يونس (10): 78]، وقال: {قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا} [لقمان (31): 21]، وقال أيضًا: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ} [الزخرف (43): 22].

وعلى الرغم مما بدا أنه إلحاح **القرآن** على أن العلم الإلهي، يتجاوز كل ما تقدمه صور الوحي مجتمعة، ناهيك عما تقدمه الواحدة من تلك الصور منفردة؛ فإن ثمة، وللمفارقة، ما يبدو وكأنه الإلحاح على أن **القرآن** يطابق علم الله الأزلي القديم، ويشار هنا؛ إلى أن هذا التصور للقرآن، يرتبط بإدراكه، لا كخطاب للعب؛ بل بما هو صفة لله، وذلك على الرغم من حقيقة أن الغالب على تقديم القرآن لنفسه، أنه خطاب للعباد بالأساس، وأعني من حيث تأكيده الملفت على أنه؛ هدى[45]، وبيان[46]، وذكر[47] للعالمين. والحق؛ أن تصور القرآن، كصفة قديمة لله، وليس خطابًا للعباد، يقوم على تركيز القول في البُعد الرأسي المختص بعلاقة القرآن مع الله، وذلك في مقابل إهمال البُعد الأفقي، المختص بعلاقته مع الإنسان، وهو ما لا بدّ أن ينتهي إلى إهدار حيويته، وإحالته إلى كينونة مغلقة جامدة، وأعني، من حيث افتقد الجدلية مع الواقع، التي هي أصل حياته وحيويته؛ بل إنه قد آل إلى جعل هذا الواقع، نفسه، موضوعًا للاصطناع والصورية.

فإذا قيل: كيف يكون القرآن صفة قديمة لله، مع أنه، وحسب ما يبدو من أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، يتجاوب مع واقع حيّ متطور؟ فإن الردّ يأتي حاسمًا: بأن هذا الواقع، نفسه، قد جرى اصطناعه على النحو الذي يفسر هذا التنزيل، وهكذا، يؤول تصور القرآن صفة قديمة لله، إلى إهدار حيوية كل من القرآن والواقع معًا. وهكذا يبدو أن تصور القرآن، كصفة لله، كان لا بدّ أن يفضي إلى القول بقدمه وأزليته، وأعني؛ من حيث إن اعتبار الكلام إحدى الصفات الإلهية القديمة، يؤدي إلى ضرورة اعتبار القرآن، بما هو كلام الله، أزليًا قديمًا. وفضلًا عن أن التعريف السنّي للصفة، على أنها: "الشيء القائم بالموصوف فيكسبه الوصف؛ الذي هو النعت"[48]، لا يكاد ينطبق على القرآن، ابتداء من استحالة النظر إليه، بعد تنزيله، على أنه: (شيء قائم بالموصوف)، أو الله؛ بل إنه بات قائمًا بأيدي البشر[49]، وبما ينأى به عن أن يكون صفة لله؛ بل خطابًا للبشر، وقد ترتب مأزق، لا فكاك منه أبدًا، على اعتبار القرآن، بما هو صفة لله، قديمًا وأزليًا.

فإنه، إذن، لا بدّ أن يقاس المسيح، بما هو، حسب القرآن نفسه؛ (كلمة الله وروح منه)[50]، على القرآن في الأزلية والقِدَم، بما هو كلمة الله مثله، وأعني؛ أنه لا بدّ من إنكار أن يكون المسيح إنسانًا مخلوقًا، وبما يتعارض مع المعتقد الراسخ عن ناسوتية المسيح بين المسلمين أنفسهم، ولعلّ ذلك، بالذات، هو ما دفع

45- قال تعالى: {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ} [البقرة (2): 185].

46- قال تعالى: {هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ} [آل عمران (3): 138].

47- قال تعالى: {إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ} [يس (36): 69]، وقال أيضًا: {إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ} [ص (38): 87]، وقوله: وَإِنَّهُ {لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ} [الزخرف (43): 44].

48- الباقلاني، **التمهيد في الرد على المعتزلة والمعطلة والجهمية**، سبق ذكره، ص 213

49- يأخذ البعض من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما، لن تضلوا من بعدي أبدًا؛ كتاب الله، وعترتي أهل بيتي" دليلًا على قيام القرآن بأيدي البشر، وليس بذات الله، "فإن هذا المتروك فيما بيننا، دون ما هو قائم بذات الباري". انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 551

50- قال تعالى: {إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ} [النساء (4): 171]، وقال أيضًا: {إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ} [آل عمران (3): 45].

بالمتكلمين المسلمين الأوائل، إلى ضرورة اعتبار القرآن مخلوقًا، كي لا يؤدي اعتباره قديمًا إلى ضرورة اعتبار المسيح قديمًا مثله، ومن هنا بالذات؛ ما صار إليه الجهم بن صفوان من القول: "إنّا وجدنا آية في كتاب الله، تدل على أن القرآن مخلوق. فقلنا: أي آية؟ فقال: قول الله: {إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ} [النساء (4): 171]، وعيسى مخلوق"[51]. والغريب، حقًّا، أن يضطر أحمد بن حنبل، في مواجهة ما تلزم به هذه الحجة من ضرورة أن يكون القرآن مخلوقًا، إلى القول في القرآن بالتأويل، وهو ما يعتبره من الكبائر التي يحظر الإتيان بها: "فالمعنى من قول الله، جلّ ثناؤه: {إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ}، فالكلمة: هي التي ألقاها إلى مريم، حين قال له: (كُن)، فكان عيسى بكُن، وليس عيسى هو (الكُن)، ولكن بالـ (كُن) كان، فكلمة (كُن) من الله قول، وليس الـ (كُن) مخلوقًا"[52]. وبصرف النظر عن مدى استقامة هذا التأويل، الذي يقضي فيه بن حنبل، بأن المسيح ليس "الكلمة"؛ بل هو المخلوق بالكلمة التي هي (كُن)؛ فإنه قد وجد نفسه مضطرًا إلى ممارسة ما باعد بينه وبين غيره من فِرق المسلمين، من القول في القرآن بالتأويل.

وإذ ينتهي التحليل، تبعًا لما سبق، إلى صدور الوحي عن الله من جهة، وإلى دخول الإنسان، وعيًا وواقعًا، في تركيبه على العموم، وفي بناء الظاهرة القرآنية على الخصوص، من جهة أخرى، وعلى النحو الذي يجعل منهما ساحة التقاء، يتواصل فيها الإلهي والإنساني؛ فإن ذلك هو ما يفسر حقيقة ما ينطوي عليه القرآن والوحي، على العموم؛ من التوتر بين (الكلي/ التأسيسي) الثابت، وبين (الجزئي/ الإجرائي) المحدود. وبالطبع؛ فإنه إذا كان (الكلي)؛ هو الخطاب إلى الإنسان، بما هو كذلك، وبما يعنيه ذلك من كونه خطابًا متجاوزًا لتحديدات لحظة التنزيل؛ فإن (الجزئي)، في المقابل، هو: الخطاب إليه ضمن تحديدات لحظة التنزيل. وإذا كان اقتصار الوحي على التحديد بمحض الجزئي، يؤول إلى تلاشي فاعليته خارج لحظة تنزيله التي هي أساس ما فيه من الجزئي؛ فإن حضور الكلي، يكون هو ما يهبه القدرة على الفعل خارج حدود تلك اللحظة الخاصة. ولسوء الحظ؛ فإن ارتباط الجزئي بحدود لحظة التنزيل، قد جعل من اختزال الوحي في خطابه الجزئي، وإهمال خطابه الكلي، أو حتى نسيانه، ممارسة شبه مهيمنة، ولقد تجلى هذا النوع من الاختزال، في الإسلام مثلًا، في ما يمكن اعتباره؛ تسييد القول الفقهي، الذي هو الأكثر ارتباطًا بمكونه الجزئي، والذي لا يزال يفرض نفسه على واقع الإسلام الراهن، في صورة الدعوات المستمرة لتطبيق الشريعة. وإن الأمر، بالطبع، لا يتعلق بالسعي، في مقابل هذا الاختزال، إلى تركيز القول في (الكلّي)، في مواجهة القول (الجزئي/ الفقهي)، أو على حسابه، بقدر ما يتعلق، وهو الأهم، بالدعوة إلى وجوب مقاربة (الجزئي/ الفقهي) في إطار وقوعه تحت مظلة (الكلي)، وخضوعه له، وعبر هذا التمييز بين (الكلي/ الأزلي)، و(الجزئي/ التاريخي)، فإنه يمكن القول: إن كل "الحدود العقابية"؛ من قطع يد السارق، وجلد الزاني والزانية، والعين بالعين والسن

51- أحمد بن حنبل، **الرد على الزنادقة والجهمية**، ضمن: علي سامي النشار. **عقائد السلف**، سبق ذكره، ص 82

52- المصدر نفسه، ص 83

بالسن، هي قيم، وممارسات، تاريخية، ولها وجود سابق على القرآن عند العبرانيين؛ حيث ارتبطت بطبيعة وجودهم، كقبائل خشنة متنقلة وغير مستقرة، وخشونة هذه القبائل من جهة، وطبيعة عيشها، غير المستقر، من جهة أخرى، فرض هذا الشكل بعينه من أشكال إيقاع العقاب بمن ينتهك قانون العدل، الذي يبقى هو المبدأ التأسيسي الكلي، وإذا كان ذلك يعني؛ أنها أشكال تاريخية، مرتبطة بطرائق العيش ومستويات الوعي؛ فإنه يعني، أيضًا، قابليتها للتغير في حال حدوث أي تطور في حياة ووعي هذه القبائل.

وهكذا؛ فإن تحقيق العدل بالعقاب، يبقى هو المبدأ التأسيسي الثابت، وأما شكل العقاب؛ فإنه يبقى من قبيل التاريخي القابل للتغيير. والانحياز إلى التاريخي القابل للتغيير، بالطبع، على حساب التأسيسي الثابت، سيكون من قبيل التفكير القاصر، وذلك من حيث ينكشف هذا الانحياز، عن وعي لم يبلغ حدود الرشد بعد؛ لأنه يظل يتعلق بالحدّ الجزئي الحسي، على حساب المبدأ الكلي المجرد.

ولعلّ ذلك يحيل إلى القيمة الجوهرية لنظرية المقاصد في علم الأصول، على الرغم من كل المآخذ عليها؛ فإنها تنطوي، على الرغم من كل شيء، على ما يمكن البناء عليه في اتجاه تجديد القول في القرآن، والذي يتمثل في نزوعها الملحوظ إلى الإلحاح على جوهرية الكلي/الأزلي، في مقابل عرضية الجزئي التاريخي، وبالطبع، فإن ذلك يحيل إلى ضرورة أن تنضبط أية قراءة للقرآن، تبتغي تحويله إلى أساس لبناء حضاري، يلعب دورًا في إخراج عالم اليوم من أزمته، بدل أن يكون، حسب قراءته السائدة، واحدًا من أسباب تلك الأزمة، حسب ما يرى الكثيرون الآن، بهذا التمييز بين (الكلي/الإنساني) بالمعنى العام، في مقابل (الجزئي/المجتمعي) الخاص بلحظة بعينها. ولعلّ تلك القراءة المقترحة، في حاجة إلى الوعي العميق، ليس فقط بضروب الفهم المتعدد للقرآن، التي أنتجها المسلمون، على مدى تاريخهم، وفق آفاق مواقعهم الفكرية؛ بل والتعرف، وهو الأهم، على الكيفية التي جرى تداول القرآن بها، قبل أن يأخذ الشكل الذي استقر عليه في المصحف.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1981م.

- فاضل الأنصاري، العبوديّة: الرقّ والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001م.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 2006م.

- جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة: نبيلة إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1972م.

- محمّد عبده، تفسير فاتحة الكتاب، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1997م.

- محمّد عبده، رسالة التوحيد، دار الشعب القاهرة (د ت).

- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ط 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1972م.

- عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني، الحيدة وانتصار المنهج السلفي، مكتبة التوعية الإسلاميّة، القاهرة (د ت).

- التهامي نقرة، سيكولوجيّة القصّة في القرآن، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، 1974م.

- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة (د ت).

- الباقلّاني، التمهيد في الردّ على المعتزلة والمعطّلة والجهميّة، تحقيق: يوسف مكارثي، بيروت، 1957م.

- القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2009م.

- أحمد بن حنبل، الردّ على الزنادقة والجهميّة، ضمن: علي سامي النشّار (وآخر)، عقائد السلف، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 1971م.

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنــون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراســات والأبحــاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com